Clarifier le passé pour construire le futur

Mohammed Arkoun

Et vers cette coupe renversée qu'on appelle le ciel
Sous laquelle, vermine rampante, nous vivons et mourrons,
N'élève pas tes mains pour demander de l'aide,
Car elle est entrainée aussi impitoyablement que toi et moi.
Omar Khayyam

Nous devons considérer la science de trois points de vue. D'abord, c'est l'activité libre des divines facultés de raison et d'imagination de l'homme. Ensuite c'est la réponse de quelques uns à la demande de beaucoup pour la richesse, le confort et la victoire, dons qu'elle n'accordera qu'en échange de la paix, de la sécurité et de la stagnation.
Enfin c'est la conquête progressive par l'homme de l'espace et du temps; de la matière en soi; de son propre corps et de celui des autres créatures vivantes; et, pour finir, la soumission de l'obscurité et du mal dans son âme."
Freeman Dyson

J'ai coutume de commencer mes interventions en citant des textes significatifs qui stimulent la pensée, ouvrent des perspectives et permettent une remise en cause féconde des sentiers battus de la connaissance.

N'est-ce pas un sujet de réflexion que Omar Khayyam, scientifique éclairé, exprime librement, dans un contexte islamique médiéval, une conscience profonde du caractère éphémère et aléatoire de la vie et des rapports de l'homme avec Dieu, alors qu'une telle prise de position serait aujourd'hui réprimée comme un blasphème dans de nombreuses sociétés se disant musulmanes?

N'est-il pas aussi remarquable qu'une personnalité contemporaine de premier plan dans le domaine des sciences exactes puisse combiner, avec

tant de conviction et d'aisance, la critique scientifique la plus rigoureuse avec un sens élevé de la morale fondamentale et un souci très vif pour "*la soumission de l'obscurité et du mal dans son âme*"?

Freeman Dyson, physicien à l'école des sciences naturelles de l'Institute for advanced studies de Princetown, ose parler de la science comme "*du libre exercice des facultés divines de raison et d'imagination de l'homme*", soulignant le fait que "*la science dans sa pratique quotidienne est beaucoup plus proche de l'art que de la philosophie*".

Il complète cette définition par la métaphore de la construction continue d'un pont et termine sur le sentiment transcendant que "l'*imagination de la nature est bien plus riche que la nôtre*" [1]; tandis que cette position intellectuelle et spirituelle est pratiquée et explicitée en ces termes dans les sciences exactes, on découvre que les sciences sociales et politiques sont beaucoup moins disposées à considérer la raison et l'imagination comme des facultés intervenant dans tous les champs du savoir; elles auraient plutôt tendance à suspecter l'imagination d'être une dangereuse source d'abstractions émotionnelles, lyriques, spéculatives que la raison devrait éradiquer ou reléguer dans le domaine de la représentation mythologique et idéologique.

Je ne m'étendrai pas davantage sur ce débat ancien et qui n'a pas trouvé de réponse sur le statut cognitif de la raison et de l'imagination qui ont toujours généré deux genres de savoir exprimés par deux sortes d'outils linguistiques. Notre souci est de déterminer les contributions respectives des sciences exactes et des sciences sociales afin d'atteindre les deux objectifs annoncés dans le titre de cette contribution: jusqu'où et de quelle façon approfondie, les nouvelles découvertes en biologie, chimie, physique, mathématiques, astronomie et électronique modifieront nos représentations du passé, les références à nos traditions, l'interprétation de nos cultures et de nos religions qui sont précisément de plus en plus utilisées comme refuges et tremplins par de nombreux groupes sociaux ou communautés marginalisés et dominés?

A l'aube du deuxième millénaire, on est en droit de se poser la question: "La civilisation universelle est-elle en changement?" Cette interrogation est aussi une invitation à observer les changements rapides et qualitatifs qui affectent toute la planète. Il nous faut être particulièrement attentifs au fossé qui s'élargit entre les sociétés où les changements sont initiés, intégrés, utilisés comme tremplins pour atteindre des niveaux plus élevés, et les sociétés où les mêmes changements imposent une dépendance et un désordre sémantique accrus.

Dans cette perspective, la civilisation universelle signifiera le triomphe culturel du mode de vie technologique standard.

Qui conduira alors, ou même demandera cette exploration intellectuelle et spirituelle de la partie de notre âme où "*l'obscurité et le mal*" ne seront jamais soumis irréversiblement?

Essayons d'élucider ce point essentiel au crible de trois modèles historiques spécifiques: l'Islam, l'Europe et l'Occident.

Je proposerai quelques distinctions utiles entre Europe et Occident pour fournir un cadre intellectuel historiquement fiable à une approche critique de la question de la civilisation globale.

Quand on oppose Occident et Orient — et c'est ce qui a été fait durant des siècles —, on met l'accent sur les différences fondamentales entre deux modes de vies, deux conceptions du statut philosophique et juridique de l'être humain.

Personne ne peut nier ces différences, surtout depuis que le modèle islamique est opposé au modèle occidental de démocratie. Je soutiens depuis longtemps que cette opposition désastreuse entre deux cultures, deux civilisations — dont les racines remontent à l'origine au même héritage grec et qui ont les mêmes références suprêmes —, est généré et encouragé des deux côtés par une forme d'ignorance institutionnalisée.

Même les universitaires bien intentionnés acceptent l'amalgame idéologique et géostratégique entre l'Europe et l'Occident à chaque fois que l'Islam — ou l'Union soviétique pendant la guerre froide — est désigné comme "vis à vis".

Quand les Européens parlent d'eux-mêmes — de la construction de l'Europe par exemple — ils insistent sur leurs différences avec l'Amérique du Nord, "la fille de l'Europe", comme disait De Gaulle. Souvenons-nous comment la France défendait "l'exception française" contre les Etats-Unis pendant les négociations du Gatt.

Je propose d'utiliser le terme Occident pour désigner seulement le groupe (devrait-on dire le "bloc"?) géopolitique, géo-économique, géo-monétaire que représentent les Sept Grands qui se rencontrent régulièrement depuis 1989 et qui expriment la nouvelle volonté géostratégique de développer les principes politiques et économiques qui fondent la démocratie libérale et le libre échange. L'admission du Japon dans ce club occidental montre comment les critères culturels et philosophiques ne sont délibérément pas pris en considération, laissant à chaque membre la liberté de se référer, selon ses propres critères nationaux, à sa propre identité.

On note la même attitude parmi les membres de l'Union européenne; nous connaissons les obstacles qui ne cessent de se présenter sur la voie difficile qui mène à un espace européen unifié politiquement et juridiquement; là aussi de fortes résistances nationalistes, des "exceptions culturelles" sont constamment opposées au "pouvoir bureaucratique" de la Commission de Bruxelles.

Cet exemple montre comment des questions philosophiques et d'importants débats culturels qui devraient influencer l'avenir de toutes les sociétés contemporaines — et plus tragiquement encore celui des pays en développement qui ont besoin d'intégrer des révolutions culturelles — sont évacués de l'agenda des plus influentes élites dirigeantes.

A ce stade de notre reflexion, un certain nombre d'hypothèses importantes sont à prendre en compte pour bâtir une nouvelle méthodologie susceptible de nous permettre de clarifier le passé et de rendre possible un avenir fondé sur plus d'humanisme.

1) L'Occident, comme nous l'avons défini, jouit d'une incontestable hégémonie économique, monétaire, scientifique et technologique; parmi le sept Grands, il n'y a pas d'alternative crédible au *leadership* exercé par les Etats Unis.

2) Cette hégémonie accorde de plus en plus le primat aux questions économiques; elle est orientée prioritairement vers la mise en place et le contrôle de nouveaux blocs commerciaux. Par exemple, les conflits en ex-Yougoslavie, dans l'ex-Union soviétique, voire en Turquie..., ne sont pas abordés selon les mêmes critères géostratégiques que dans le Golfe arabo-persique, le Moyen Orient, l'Asie du Sud-Est...

3) Le discours sur la démocratie, les droits de l'homme, le soutien humanitaire aux peuples opprimés et persécutés, ou aux minorités dans un espace politique aux frontières arbitraires tracées par les pouvoirs européens depuis le XIXème siècle, est utilisé comme une couverture "éthique" du nouvel équilibre de pouvoirs contrôlés par l'hégémonie des nations industrielles. De plus, le besoin est également ressenti de raviver un consensus mondial sur la nécessité universelle de favoriser partout les régimes démocratiques et de respecter les règles du libre-échange. A long terme, cette stratégie peut conduire au triomphe empirique du modèle historique esquissé en Europe — notamment par les Révolutions anglaise et française des XVIIème et XVIIIème siècles.

4) Ce scénario historique concernant l'avenir immédiat ne prend pas en compte les questions philosophiques et anthropologiques implicites dans ce que j'appelle pour cette raison, le "triomphe de l'empirisme". Nous sommes de ce fait obligés de concentrer notre analyse critique sur l'Europe — et non sur l'Occident — parce que l'Europe occidentale a le privilège historique d'être le premier et le seul espace, parmi les sociétés humaines où a eu lieu une confrontation longue, décisive et sanglante entre deux modèles: *la religion* comme autorité spirituelle qui légitime l'Etat chargé de gouverner, et *la politique* qui cherche sa légitimité exclusivement dans la souveraineté populaire. La lutte a pris fin avec un glissement durable, sinon irréversible, d'un modèle vers l'autre appelé modernité qui est, encore aujourd'hui, opposé à la Tradition, de même que la théologie est opposée à la philosophie, la religion à la laïcité, le sacré au profane, la spiritualité au matérialisme…

Nous possédons de copieuses descriptions historiques concernant les Révolutions anglaise, américaine et française; et ce n'est pas le lieu, ici, de revenir sur ce sujet, encore que leurs aspects les plus significatifs sont toujours ignorés par la majorité des musulmans qui rejettent cette expérience féconde.

Il nous semble plus utile de concentrer notre réflexion sur les questions importantes suivantes:

1) Le glissement du modèle religieux vers le modèle laïc est-il le résultat nécessaire d'une confrontation entre deux forces historiques, sociologiques, économiques et culturelles, ou bien est-ce aussi le résultat de fondements philosophiques contraignants?

2) Pourquoi ce phénomène historique particulier a-t-il eu lieu en Europe occidentale chrétienne et non pas dans un autre espace religieux: Chine, Inde, chrétienté orthodoxe, islam?

3) L'islam soulève à ce propos des questions spécifiques:

— Des forces laïques ont émergé dans les cités musulmanes du IXème au XIIIème siècle, notamment en Iran et en Irak au Xème et XIème siècles;

— Pendant la même période, la pensée islamique a connu des débats et des tensions intellectuelles entre la raison philosophique grecque et la raison religieuse fondée sur la Révélation divine. Ces tensions ont été transférées et bien accueillies dans le contexte chrétien latin à Oxford, la Sorbonne, Bologne et dans les autres centres européens après le XIIIème siècle.

— Pourquoi ces forces et ces courants ont-ils faibli pour finalement disparaître totalement du contexte islamique après le XIIIème siècle, alors qu'en Europe occidentale chrétienne ils ont contribué à la fécondation de la pensée et ont mené à des ruptures significatives?

— Compte tenu de ces données historiques, les musulmans contemporains sont-ils fondés à rejeter comme ils le font ce qu'ils appellent "l'occidentalisation" avant d'avoir procédé à un examen critique en profondeur de l'énigme historique du modèle islamique lui-même?

Avant d'en arriver à cet examen du modèle islamique, il nous faut élucider la question philosophique évoquée plus haut: la fracture est-elle basée sur des fondements intellectuellement contraignants ou bien est-elle acceptée uniquement pour ses avantages pragmatiques et fonctionnels par rapport au modèle religieux rejeté?

On voit clairement ici pourquoi il est nécessaire d'apporter des réponses explicites à une question aussi fondamentale, ou tout au moins ouvrir un débat en profondeur à son sujet. Le plus fort argument de la raison religieuse face à la raison laïque est que la fracture imposée par l'Europe occidentale est arbitraire, contingente, locale, conçue comme volonté de pouvoir plutôt que comme quête de davantage de sens.

Si nous acceptons d'élargir le débat à ce niveau de confrontation intellectuelle et philosophique, alors et alors seulement serons-nous délivrés des constructions idéologiques et polémiques de l'"Occident"excluant l'islam, un islam pris au piège de son auto-dénigrement et de son discours plein d'amertume contre l'Occident.

Retour à la question de la mort de Dieu

J'introduis à dessein cette expression consacrée comme un rappel pour les universitaires occidentaux qui ont écarté les sciences sociales du débat philosophique, mais aussi comme un défi intellectuel pour la pensée islamique, pour qui le concept de la mort de Dieu est toujours *impensable*. La langue arabe fournit une évidence frappante de l'impact psychologique de ce que j'appelle ici l'*impensable*: il est impossible d'utiliser le nom d'Allah dans la traduction de l'expression "la mort de Dieu"; seul *ilah*, le singulier de *aliha*, peut être accepté. Allah a tellement d'existence, il est si puissamment rendu vivant, actif, dans le discours coranique et si profondément intériorisé et constamment invoqué dans la vie de chaque croyant qu'il n'y a aucune place, aucune occasion pour penser à la mort de Dieu. Dieu n'est pas non plus mort pour un grand nombre de juifs et de chrétiens élevés et vivant dans la culture

occidentale; Nietzsche qui a consacré la plus passionnante enquête généalogique au concept de la mort de Dieu n'a jamais eu l'intention de nier Dieu comme suprême référence, utilisée dans toutes les traditions.

Le but n'est pas d'imposer un athéisme actif et dogmatique comme l'a fait l'idéologie communiste en Union soviétique; Nietzsche a développé la théorie philosophique de l'existence historique et culturelle de ce à quoi les êtres humains se réfèrent comme Dieu. La recherche n'est pas seulement axée sur l'évolution de l'idée de Dieu dans le contexte païen, elle est pour la première fois, étendue au Dieu monothéiste. C'est pourquoi l'Eglise a réagi contre Nietzsche, comme la Synagogue contre Spinoza et la Mosquée (les *Ulama*) contre toute position philosophique depuis la condamnation d'Ibn Rushd (mort en 1198).

Dans l'islam, comme dans le judaïsme et la chrétienté, il y a toujours eu une tension, voire un fossé, entre les défenseurs du Dieu révélé et les philosophes qui s'efforçaient d'intégrer les enseignements religieux sur Dieu, le cosmos et la destinée humaine dans le cadre conceptuel, logique et métaphysique hérité de Platon, Aristote et la science grecque.

Les tentatives les plus sophistiquées pour harmoniser les deux enseignements et les attitudes de raison ont été accomplies par Ibn Rushd pour les musulmans, Moïse Ben Maymon (mort en 1204) pour les juifs et Thomas d'Aquin (mort en 1274) pour les catholiques. La tradition sunnite rejette cette ligne de pensée et met en valeur l'Islam fraternel, ritualiste et populaire; quant à la tradition chiite, elle se tourna vers la théosophie, couramment appelée philosophie éclairée.

Les juifs ont trouvé refuge dans une religion rabbinique et ritualiste plus ou moins influencée par le mysticisme ésotérique de la Kabale. Seuls les chrétiens ont continué à affronter le succès croissant de la recherche philosophique et des découvertes scientifiques. Luther opéra un schisme quand il mit fin au magistère catholique et établit la liberté individuelle d'interprétation des Saintes Ecritures. La chrétienté protestante est considérée comme la première étape hors d'une religion cléricale traditionnelle, vers un système de croyances plus laïque et rationnel. Max Weber a élaboré sa fameuse théorie sur le lien entre la morale protestante et le développement du capitalisme.

Plus récemment, un historien français, Marcel Gauchet, a réactivé le concept weberien de *Désenchantement du monde*; il a développé l'idée que la chrétienté est la seule religion conçue pour être la religion de la sortie du religieux [2]. Cette assertion demeure bien entendu sujette à caution; mais elle montre comment la modernité intellectuelle, utilisée dans la pratique des sciences sociales, tente de se débarrasser de la dimension religieuse en la faisant disparaître dans le modèle laïc dominant.

Il est remarquable que Marcel Gauchet ne prenne absolument pas en compte d'autres religions que le christianisme: sa théorie aurait eu plus de crédibilité s'il avait considéré le contre exemple de l'islam qui semblerait être la religion du retour à la religion (je montrerai que cela est, bien entendu, la fausse représentation imposée par les musulmans militants et la littérature des politologues).

Le débat sur la mort de Dieu se développe encore dans deux

directions. La position de Nietzsche a été réhabilitée même par des universitaires catholiques comme Paul Valadier; *Le gai savoir* (Nietzsche, 1882) est une invitation enthousiaste à aller au-delà d'une histoire mythologique trompeuse utilisant Dieu pour déguiser des valeurs éthiques et spirituelles fausses; "*Chacun d'entre nous a contribué à la mort de Dieu*" dit Nietzsche dans cette perspective généalogique choisie comme la méthode la plus appropriée pour une critique philosophique utile dans ses dimensions religieuses, morales, historiques, politiques et artistiques.

Après Marx et avec Freud, Nietzsche a contribué à la méthode de la "suspicion": la raison doit toujours soupçonner la prétendue validité de toutes ses propres productions culturelles et cognitives. Les historiens apportent un soutien plus élaboré à la méthode d'interprétation inaugurée par Nietzsche; l'exploration de la culture du Moyen Orient ancien est suffisamment avancée pour inspirer le livre très suggestif de Jean Bottero sur la *Naissance de Dieu* (Gallimard, Paris).

N'est-il pas intellectuellement excitant d'envisager un proche avenir où l'humanité aura récapitulé, grâce aux outils pacifiques d'une connaissance solide, son développement historique entre la Naissance et la Mort de Dieu (avec toutes les sortes de résurrection)?

Le second thème de ce débat aborde la littérature pléthorique et médiatisée, concernant *Le retour de la religion, Le réveil de l'Islam, La revanche de Dieu, Les partisans de Dieu*. Ces titres sont ceux de récents *best sellers*. Ce n'est pas la question philosophique qui nous occupe qui intéresse leurs auteurs; ils abordent tous les types de discours, de manifestations collectives sous l'angle des événements politiques et sociaux liés à une catégorie d'acteurs qui partagent un engagement fort de restaurer les valeurs "religieuses", ou plus exactement, un modèle "religieux" d'organisation de la société.

C'est sans aucun doute un phénomène complexe qui se manifeste de plus en plus dans de nombreuses sociétés et concerne les religions. Le vocabulaire, les rites et les principes religieux sont en fait utilisés pour exprimer une protestation politique contre les Etats à parti unique qui ont vu le jour dans plusieurs ex-colonies.

Je ne vais pas commencer ici une analyse détaillée des nouvelles forces sociales, démographiques et économiques qui ont assigné à certaines religions de nouvelles fonctions idéologiques. Ce que les sciences politiques n'ont pas intégré correctement dans leurs écrits sur ce mouvement historique complexe est le prix spirituel élevé payé par les religions à travers la dramatique articulation entre de grandes masses populaires et les prétendues élites politiques et économiques, partageant les miettes de la modernité occidentale, mais obligées dans le même temps d'utiliser les slogans d'une idéologie obsolète, stéréotypée, identitaire et nationaliste.

Le point principal à souligner ici concerne le choc psychologique, dans l'imaginaire collectif [3], entre les éléments de la modernité transposés dans des contextes non européens et les cultures locales et les structures sociales traditionnelles.

L'accueil fait à la modernité en dehors de l'Europe, est en lui-même un vaste domaine d'enquête, négligé jusqu'à maintenant par les sciences sociales, constamment mobilisées par les appels de plus en plus nombreux de leurs sociétés d'origine.

Le choc a revêtu et revêt toujours une expression terroriste au Pakistan, en Iran, en Irak, au Liban, en Algérie, en Egypte… Cependant on le décrit comme "*le retour de l'Islam*" (Bernard Lewis), le surgissement du religieux au sein de l'Islam et de sociétés qui se disent musulmanes. Derrière la tragique violence, explicite et manifeste dans le terrorisme national et international, les experts en sciences sociales devraient accorder plus d'attention à ce que j'appelle la violence structurelle. *La violence structurelle* est implicite dans tout ordre juridique imposé au groupe social minoritaire autant que — mais plus clairement — aux grandes sociétés où les catégories ethno-culturelles, professionnelles, et économiques sont en constante compétition avec d'inégales possibilités de développement.

La carte géopolitique tracée à Yalta après la Deuxième guerre mondiale — pour ne pas citer tous les traités européens précédents — a, si l'on peut dire, institutionnalisé pour des années dans le monde entier, une violence structurelle incontrôlable. Nous savons maintenant comment cette violence a été manipulée pendant la guerre froide, comment des Etats rapaces à parti unique, avec leurs bureaucraties parasites ont exacerbé les pressions de la grande rivalité internationale. Ce sont là des données historiques ou des modes opératoires de ce que nous appelons globalement la *modernité* dans la seconde moitié du XXème siècle; nous ne devrions jamais oublier que les données ont deux significations: l'une est l'irrésistible aspiration de l'Europe à devenir l'Occident; l'autre est l'impact déstructeur de la violence structurelle étendue aux sociétés traditionnelles, fragiles, handicapées, parmi lesquelles on compte plusieurs pays musulmans.

Il est révélateur de mettre en lumière la violence structurelle cachée mais active dans la sphère de l'hégémonie culturelle intellectuelle comme les deux exemples suivants vont le montrer.

Après l'effondrement de l'Union soviétique, Francis Fukuyama écrivit son célèbre best seller, *La fin de l'histoire*. Quelques années plus tard, un universitaire américain, Samuel Huntington publia une vision apocalyptique du *Choc des civilisations*. Ces deux textes donnent une interprétation de l'évolution globale du monde vue exclusivement à travers le prisme historique, ethnographique et philosophique de la catégorisation, classification et évaluation nées en Europe depuis le XVIIIème siècle, utilisée comme un corps de doctrine cognitif dominant par les universitaires occidentaux experts en vérité scientifique[4].

La critique issue de l'anthropologie culturelle n'est pas encore intégrée dans ce type de vision prospective des civilisations; c'est pourquoi je mentionne l'ethnographie avec l'histoire linéaire et la philosophie classique pour caractériser le cadre d'interprétation épistémologiquement dépassé, mais politiquement toujours dominant.

Une approche anthropologique de la confrontation historique entre le contexte de la mort de Dieu et celui du retour de Dieu ne considérerait

pas seulement les faits, noms et événements manifestés au grand jour mais aussi les aspects obscurs et cachés dans une histoire comparée des religions, des cultures et des civilisations: fonction symbolique, processus de mythification, mythologisation, mystification, idéologisation, sacralisation, transcendantalisation. Tous ces mécanismes sont liés à l'imaginaire plus qu'à des activités rationnelles..

On pourra objecter que cette perspective dialectique, historique et anthropologique va transformer les valeurs substantielles, durables, transcendantes et métaphysiques — spiritualité, sacré, sainteté, divine vérité... — en modalités changeantes, contingentes et conventionnelles. Cette objection émane régulièrement de tous ceux qui se sentent menacés dans leur croyance religieuse, quelles que soient la culture et la société auxquelles ils appartiennent. Le clivage dans ce domaine est plus psychologique que civilisationnel: un croyant chrétien ou juif qui vit à Rome ou Chicago aura la même réserve en face du "réductionnisme scientifique" qu'un musulman au Caire ou à Jakarta. Et il est indiscutable qu'une attitude positive réductionniste existe depuis le glissement du modèle religieux vers le modèle laïc [5].

C'est en même temps une option scientifique et politique soutenue par les Etats laïcs, particulièrement à travers le système éducatif public, qui génère encore une rivalité conflictuelle avec le système éducatif religieux privé.

Dans aucun système éducatif au monde, il n'existe encore d'histoire comparée des religions; on a, soit un enseignement religieux orthodoxe de la religion officielle reconnue par l'Etat, soit aucune place pour quelque sorte d'enseignement que ce soit (système français).

Ces deux attitudes ont profondément oblitéré toute élaboration conceptuelle de la spiritualité et de la morale dans l'ancien contexte oral et mythique qui prévalait dans toutes les sociétés jusqu'à l'émergence de la civilisation urbaine industrielle. La spiritualité, l'âme, l'immortalité, la foi, le sacré, les manifestations rituelles, la Révélation, le cœur comme centre psychologique de la vie spirituelle et de l'initiation mystique: tout ce vocabulaire est déconnecté de ses riches connotations originelles, relégué à des croyances traditionnelles dépassées. Utilisé aujourd'hui dans des sermons, des écrits théologiques, des enseignements éthiques, ce vocabulaire est reçu comme trop abstrait, trop idéaliste, trop éloigné des règles présidant à la vie courante.

La personne religieuse élevée au sein d'émotions pieuses est devenue un citoyen autonome protégé par la loi; elle peut adapter ses activités à ses seuls intérêts personnels, elle peut même se débarrasser de toutes ses solidarités familiales.

Cette régression éthique et sociale se répand aussi dans les sociétés moins développées, où les conséquences sont plus dramatiques parce qu'il n'y a pas d'Etat de droit, pas d'Etat providence, pas de sécurité sociale comparables au niveau atteint en Europe. Dans ces conditions, le retour de Dieu est une nécessité psychologique et sociale; mais dans un contexte culturel détérioré, appauvri, le retour de Dieu signifie plus d'aliénation collective et moins d'émancipation individuelle.

Il est instructif de comparer à cet égard, les effets de la Révolution française en 1789-1792 avec ceux de la révolution "islamique" dans l'Iran de Khomeiny; dans les deux cas, des acteurs sociaux et politiques se sont comportés et ont pris des décisions comme s'ils savaient tout sur les fonctions négatives et positives de ce que nous appelons toujours religion, sans être conscient des dangereuses confusions que ce concept peut recouvrir.

Nous pouvons conclure de toutes ces observations que ce n'est pas entre les civilisations que ce choc a eu lieu, comme on l'a prétendu; c'est plutôt le résultat de la modernité scientifique et économique développée plus comme un désir de davantage de puisssance que comme la quête systématique d'une signification plus critique et plus largement partagée.

Insistons encore une fois: cet antagonisme n'implique pas que la réponse devrait consister à donner une signification spirituelle et éthique plus grande et meilleure; à partir de tout ce qui précède, il est clair que ce n'est pas ma position, non parce que je méprise la spiritualité et la morale mais plutôt parce qu'il y a un besoin urgent d'élaborer de nouvelles fondations philosophiques pour une spiritualité et une morale plus concrètement intégrées dans nos pratiques politiques, économiques et juridiques. Nous allons vers un nouvel espace de savoir, d'interprétation et d'action: la physique, l'informatique, et plus particulièrement la biologie, sont en train de changer l'existence humaine et même la définition de la personne humaine, comme le montrent les débats sur l'avortement, la procréation artificielle et beaucoup d'autres questions issues des découvertes biologiques.

Nous savons comment les principes religieux traditionnels sur la mort et la vie, la sexualité, la reproduction, le mariage, l'homosexualité, le statut de la femme sont transgressés, supplantés ou abolis par les nouvelles définitions biologiques. Dans de nombreux pays, des comités nationaux d'Ethique ont été créés pour proposer de nouveaux principes pour la protection de la personne humaine; j'ai le privilège d'appartenir au comité national français; je suis à même de témoigner des difficultés intellectuelles à articuler un discours éthique au niveau requis par la nécessité de respecter à la fois les différentes références culturelles et religieuses, la déclaration universelle des droits de l'homme, les conséquences du fossé qui s'étend entre les sociétés industrialisées et les sociétés en développement.

Y a-t-il un modèle alternatif musulman?

Venons en maintenant à ce que nous pouvons apprendre de l'exemple de l'islam, envisagé selon l'horizon large et dégagé d'une critique historique et anthropologique.

Je n'essaierai pas de répondre seulement aux questions soulevées précédemment, notamment sur l'absence dans le contexte islamique, du modèle laïc; mon ambition est de contribuer à travers l'exemple de l'islam à une critique de ce que j'appelle la *raison religieuse* face à la *raison*

critique. Commençons par quelques définitions heuristiques.

La *raison religieuse* cherche des explications cohérentes dans les frontières strictes d'une grande variété de religions qui peuvent être décrites comme des *systèmes de croyances et de non-croyances*, qu'elles soient polythéistes ou monothéistes, issues de sources orales ou écrites, liées aux sociétés archaïques ou modernes et "rationalistes".

La raison religieuse intègre les constructions imaginaires; elle se déplace dans le domaine de réalités imaginées; elle fonctionne avec des êtres et des forces mythiques, narratifs et surnaturels qui sont capables de gouverner le cosmos, de produire des miracles selon la logique du savoir merveilleux et mythique.

Il est important de souligner que la religion est un système de croyances et de non-croyances. La *croyance* est "*un état ou un état d'esprit dans lequel la foi ou la confiance est placée dans une personne ou une chose*"; cela peut signifier simplement l'adhésion intellectuelle, sans chercher la validité des raisons de l'adhésion.

Bien que la croyance soit une attitude psychologique essentielle dans toutes les initiatives humaines, elle prend une place plus importante dans l'enseignement religieux; non seulement les religions exigent des adhésions à des êtres, faits et réalités incontrôlables, mais elles imposent, avec encore plus rigueur, des remises en cause de valeurs, des symboles, des interprétations contestés. Les religions ont établi leur spécificité et leur autonomie en utilisant une stratégie de différentiation, comme Jésus de Nazareth face à la tradition juive et Mohamet face aux doctrines et rituels juifs et chrétiens.

La raison critique n'est jamais totalement absente, même dans des contextes strictement contrôlés par des orthodoxies religieuses: le discours coranique, par exemple, est plein d'objections élevées par des opposants sur les bases du savoir empirique ou même traditionnel. L'épistémologie historique décrit les luttes de la raison pour explorer les nouveaux champs de la réalité avec de nouvelles hypothèses. Pendant une longue période, la philosophie a défié la théologie pour le contrôle rationnel de la vérité, la philosophie a représenté l'effort de la raison pour gagner une totale autonomie dans ses activités critiques; elle est maintenant soutenue et même remplacée dans cette tâche par plusieurs disciplines scientifiques; la théologie elle-même intègre de plus en plus, dans ses élaborations, les positions et les méthodologies incontestables de la raison critique.

Après la glissement vers le modèle laïc, le concept de vraie religion (*din al-haqq*) a perdu de sa primauté; la vérité religieuse est relativisée comme tous les autres types de vérité; elle a besoin d'être réarticulée et réévaluée dans un contexte en évolution. La critique anthropologique développe cette approche de la vérité vers le système cognitif fondé sur les postulats de la raison éclairée, ce qui signifie que l'hégémonie intellectuelle de la pensée occidentale depuis le XVIIIème siècle est remise en question de l'intérieur.

Face à ce défi ou ce que je préfère appeler la raison méta-moderne (au lieu de post-moderne), où se place la pensée islamique? Il existe une

réponse sociologique et intellectuelle à cette question controversée de grande importance aujourd'hui. La grande majorité des musulmans militants déclare très fermement que "l'islam" tel qu'ils se le représentent possède ses propres outils scientifiques et son propre système cognitif; il n'a rien à apprendre ou à emprunter aux méthodologie laïques occidentales.

Les sciences exactes, en raison de leur nécessité empirique, sont exclues de cet interdit. Ceux qui adoptent cette position radicale se réfèrent, bien entendu, principalement à une orthodoxie très simplifiée; ils ne sont pas familiers avec le pluralisme théologico-juridique qui imprègne la pensée islamique; ils sont, bien sûr, encore moins informés de la pensée occidentale, c'est pourquoi nous devons sur cette même question vérifier la validité de leur position intellectuelle.

Nous devons, alors, nous demander qui sont les intellectuels et où ils peuvent être trouvés dans le contexte musulman contemporain? Si nous admettons qu'un intellectuel est un travailleur engagé dans des activités cognitives demandant un usage critique de l'intelligence, nous serons obligés d'introduire une distinction entre les intellectuels, *Ulama,* et les scientifiques. Les *Ulama* utilisent certes l'intelligence; mais ils refusent d'appliquer l'attitude critique aux doctrines dogmatiques sacralisées. Je ne connais pas un seul *alim* contemporain qui aurait accepté de reconsidérer en termes modernes la fameuse question, très discutée par les penseurs *Mu'tazili,* du Coran comme "discours créé" de Dieu. Il est souvent arrivé, au long de l'histoire, que les *Ulama* aient banni et emprisonné des intellectuels comme Tawhidi (mort en 1014), Ibn Rushd et d'autres.

Les scientifiques aussi se refusent à transférer leurs méthodes critiques au-delà de la discipline dans laquelle ils exercent leur expertise; l'évidence de cette spécialisation mentale apparaît dans le nombre croissant d'ingénieurs, de médecins, de physiciens... qui deviennent des fondamentalistes au strict sens du terme dans la mesure où ils refusent de remettre en question les fondements de ce qu'ils appellent la "foi" (un autre concept qui aurait besoin d'une réévaluation critique).

Il y a bien des intellectuels conscients de leur fonction critique dans les sociétés musulmanes contemporaines; mais ils restent isolés et sont obligés d'éviter les sujets déclarés tabous par l'idéologie officielle ou par respect de l'opinion publique. Jusqu'à maintenant, il n'y a pas eu de moyen de développer un sentiment de solidarité grâce à des associations libres, et financièrement indépendantes. Une nouvelle opinion publique ne peut pas émerger de telles conditions politiques et sociologiques, ainsi que ce fut le cas en Europe avec les philosophes des Lumières, comme Voltaire ou les Encyclopédistes prônant la tolérance, la liberté religieuse, la citoyenneté...

J'ai été le témoin et j'ai personnellement partagé les grands espoirs de générations engagées dans leurs luttes pour l'indépendance durant les années cinquante/soixante; la confiance en soi intellectuelle s'est intensifiée dans l'euphorie collective après la conquête de la souveraineté politique. Nous ne pouvions, à ce moment-là, regarder en arrière vers le passé de nos sociétés pour réécrire complètement son histoire dans une perspective critique; c'était la seule façon d'émanciper les générations à

venir de la représentation idéologique et apologétique du "glorieux legs islamique" (*turath*) que nous opposions, et que nous opposons toujours, à l'humiliante domination "impérialiste" coloniale.

La vision islamique a pris le relais des rôles de la militance nationaliste. Nous ne sommes pas encore préparés aujourd'hui à entreprendre la tâche nécessaire qui nous stimulerait et nous encouragerait à aller plus loin qu'une simple "réforme religieuse" enserrée dans le cadre traditionnel du fameux *Islah;* il y a un besoin bien plus urgent d'une réforme intellectuelle. Les orientalistes publient des recherches scientifiques plus décisives sur la pensée et la culture islamique que ne le font les musulmans eux-mêmes.

Cette remarque dérangera, j'en suis sûr, beaucoup de musulmans qui ne peuvent avoir accès à un enseignement pluraliste délivré dans plusieurs langues européennes. Ceux qui insistent pour revenir au modèle islamique légué par le Prophète et les califes orthodoxes à Médine (622-661), renouvellent la même erreur idéologique que les mouvements nationalistes socialo-communistes pendant la guerre froide.

L'islam a sûrement, comme d'autres religions en expansion, inspiré pendant des siècles toutes les sphères de l'existence humaine: les expériences spirituelles, les visions théologiques, les spéculations philosophiques, l'imagination politique, les règles de gouvernement, les codes de la loi, les styles d'architecture et d'urbanisme, les formes esthétiques, les manifestations artistiques, tout en intégrant plus ou moins des éléments des traditions locales.

Est-ce que cela signifie que les institutions du califat, la théologie Ash'ari ou Dja'fari, les exégèses de Tabari ou Razi, les canons de la médecine d'Avicenne, la vision de Farabi sur la cité vertueuse, la société urbaine de Damas ou d'Istanbul au XVIIème siècle, pourraient simplement être remises au goût du jour? Toutes les sociétés contemporaines sont engagées dans le processus historique contraignant de la civilisation universelle; seules survivront les cultures capables de développer une responsabilité intellectuelle dans leur contribution à la formation d'une nouvelle humanité pour l'homme. Il n'y aura pas de place, pas d'auditeurs pour les discours d'accusation, de ressentiment, de haine et de victimisation parce que dans les sociétés où la responsabilité intellectuelle prévaudra, il n'y aura pas de partisans pour des régimes totalitaires et oppresseurs; ou bien *il n'y aura jamais de civilisation globale, universelle*.

Je ne peux terminer cet essai sans expliquer pourquoi je donne priorité et primauté à la responsabilité intellectuelle sur la responsabilité éthique ou même spirituelle. Aussi longtemps que le passé de chaque nation ou de chaque communauté religieuse ne sera pas reconsidéré, réévalué, réarticulé, grâce aux outils de la critique historique, linguistique, sémiotique et anthropologique, il n'y aura aucune chance pour des confrontations culturelles fertiles; au contraire, les chocs culturels continueront de légitimer des luttes en faveur d'"identités culturelles" imaginées, mythologisées.

Les religions vont continuer d'être perverties dans des systèmes

idéologiques destinés à gagner plus de pouvoir; les sermons moraux vont mobiliser la fausse conscience pour reproduire des "vertus" aliénantes. Tous ces mécanismes psychologiques et politiques sont toujours activés dans nos sociétés contemporaines à une échelle plus grande que jamais par le passé; la démographie a considérablement favorisé l'implantation d'idéologies dévastatrices; le puissant réseau mondial des médias renforce partout la violence culturelle et les représentations collectives conflictuelles plutôt que de créer une culture favorisant la responsabilité intellectuelle; enfin, et c'est à souligner, les démocraties occidentales qui fondent tant d'espoirs sur des émancipations irréversibles, révèlent une faiblesse consternante dans leur imagination politique. Cette marche est encore longue et semée d'obstacles pour se dégager d'un passé chargé et explorer les nouvelles possibilités d'un avenir meilleur.

Traduit de l'anglais par Bénédicte Muller.

Mohammed Arkoun est professeur émérite d'Histoire de la pensée islamique à La Sorbonne, Université Paris III.

[1] Toutes les citations sont extraites de *Le scientifique comme rebelle (The scientist as rebel*) in the *New York review of books*, mai 1995 - pp. 31-33).
[2] *Le désenchantement du monde*, Gallimard, 1988.
[3] L'imaginaire est un concept très élaboré dans la pratique des sciences sociales. L'usage utile qui en a été fait dans l'histoire peut être trouvé dans les travaux innovants de J. Le Goff et G. Duby pour le Moyen Age.
[4] J'utilise à dessein une terminologie technique déjà élaborée pour le domaine religieux; je décris les Saintes Ecritures appelées aussi les Livres révélés, comme les Corps de doctrine officiels et ceux chargés de maintenir et développer le système cognitif préservé dans les Corpus, sont les tenants de la Vérité Sacrée (voir mes ouvrages *Ouvertures sur l'islam,*, Ed. Grancher et *Critique de la raison islamique*, Ed. Maisonneuve et Larose).
[5] Je dois insister encore ici sur les différences entre le mot français laïcité et le terme anglo-allemand de secularism; les conséquences culturelles, juridiques, intellectuelles du changement de modèle sont plus radicales que dans les autres contextes européens. On pourrait dire que Dieu est davantage mort dans l'espace public contrôlé par la République

française et les élites laïques que dans tous les autres régimes européens démocratiques. Cela ne veut pas dire que la culture soit totalement exempte de traces religieuses. Il est intéressant de suivre les présentes évolutions de ces discordances dans le nouvel espace politique européen en gestation.